

العنوان: كرامات الأولياء : النقاش الحاد الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4 هـ / 10 م

المصدر: دراسات أندلسية

الناشر: جمعة شيحة

المؤلف الرئيسي: ابن حمادي، عمر

المجلد/العدد: ع 4

محكمة: نعم

التاريخ الميلادي: 1990

الشهر: جوان / ذو القعدة

الصفحات: 354 - 379

رقم MD: 511374

نوع المحتوى: بحوث ومقالات

قواعد المعلومات: HumanIndex

مواضيع: القيروان ، التصوف الإسلامي ، المتصوفون ، الفكر العربي الإسلامي ، قرطبة ، الأندلس ، القرن العاشر ، الاستشراق و المستشرقون ، الأئمة و الأولياء ، الكرامات

رابط: https://search.mandumah.com/Record/511374

كرامات الأولياء : النّقاش الحادّ الذي أثارته بالقيروان وقرطبة في أواخر القرن 4 هـ/10 م ★

بقلم الأستاذ عمر بن حمادي

قسم التاريخ ، كلية الآداب ــ منوبة

من القضايا الهامّة التي تعترض الباحث في تاريخ التّفكير الدّيني لدى المسلمين القضايا المتعلّقة بالموقف من التّصوّف والصّوفيّة ، وخاصّة العلاقة بين هؤلاء والفقهاء ، والتي هي في الواقع علاقة بين نمطيْن من التّفكير والسّلوك : نمط يُعطي الأولويّة المُطلقة لما يُسمّى علم الباطن الذي هو أوّلا وقبل كلّ شيء مُجاهدة للنّفس ، ونمط مُتقيّد بما يُسمّى علم الظّاهر ، أي بالقوانين الشّرعيّة التي استنبطها الفقهاء لتنظيم علاقة الفرد إزاء خالقه وإزاء نفسه والمجتمع .

وقد تميّز الصّوفيّة بنوع من السّلوك في التّفكير والمُمارسة عارضه بشدّة قسم كبير من الفقهاء . ومرّت العلاقة بين الطّرفين بتطوّرات ومراحل لم تخلُ من فترات تأزّم واصطدام . وقد آل الأمر في النّهاية إلى نوع من التّصالح ــ إن صحّ التّعبير ــ جعل التّصوّف يتبوّأُ مكانة هامّة لدى الأغلبية السّاحقة من الفقهاء .

وهذا البحث محاولة للتّوقّف عند أحداث تُمثّل إحدى فترات التأزّم هذه بين الطّرفين، وهي أحداث انطلقت بالقيروان حول موضوع له مكانته عند الصّوفية ، وهو موضوع

(★) أُلقي هذا البحث في إطار الدّورة الخامسة لمُلتقى أبي لبابة حول المغرب الإسلامي من قيام الفاطميين إلى زحف الهلاليّين ، وقد نظمت أيّام 2-3-4 مارس 1990 بقابس .

كرامات الأولياء ، ووقف فيها وجها لوجه علمان بارزان على السّاحة العلميّة بالمدينة في النّصف الثّاني من القرن 10/4 وهما : كبير فقهاء المالكيّة بدون مُنازع ببلاد المغرب عامّة آنذاك وهو أبو محمد بن أبي زيد القيرواني (386هـ/996 م)[1] من ناحية ، ومن تنْعته كتب التّراجم بـ «الشيخ العارف ، إمام الحقيقة وشيخ الطّريقة» أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد البكري الصّقلّي (توفّي قبل سنة 386 هـ/996 م)[2] من ناحية أخرى . فانطلق نقاش حادّ بين الطّرفين عرف من التّطورّات ما خرج به عن النّطاق الجهوي لتُشارك فيه أطراف من المشرق ويمتدّ تأثيره إلى الأندلس . ولئن كان ذلك لوحده يُكسب القضيّة أهميّة كبرى، فإنّ لها من الجوانب الأُخرى الهامّة ما يجعل منها ــ في اعتقادي ــ إحدى العلامات البارزة في تاريخ العلاقة التي أشرنا إليها بين الصّوفيّة والفقهاء ، وخاصّة المالكيّة منهم .

وقد اخترنا أن نعالج هذا الموضوع وِفْق المحاور التّاليّة :

ــ محور أوّل نتعرّض فيه إلى انطلاق القضيّة وكيفيّة وقوعها .
ــ محور ثان نبرز فيه تطوّرها والكيفيّة التي تدخلت بها الأطراف الأجنبيّة فيها .
ــ ومحور ثالث نتوقّف فيه عند مختلف نقاط الهامّة التي تُمثّلها هذه القضيّة .

I) انطلاق القضيّة وكيفيّة وقوعها:

لقد وردت تفاصيل هذه القضيّة في ثلاثة من المصادر خاصّة : المصدر الأوّل هو «كتاب ترتيب المدرك» للقاضي عياض (ت : 544 هـ/1149 م) . وقد تعرّض لها أوّلا في التّرجمة التي خصّصها لابن أبي زيد القيرواني[3] ، ثم أشار إليها كذلك في ترجمة فقيه أندلسي هو أبو بكر بن موهب القُبري[4]. والمصدر الثّاني هو كتاب « معالم الإيمان » لابن ناجي (تـ : 839 هـ/1435 م)، وقد تعرّض لها هـو الآخر

(1) أنظر حوله: H.R. Idris, «Deux juristes Kairouanais de l'époque ziride: Ibn Abì Zayd et alQabusiX-XI^e Siécles» **Annales de l'Institut d'études orientales**, Alger 1954, p124-172.

(2) ابن ناجي ، **معالم الإيمان** ، ج III ، تحقيق محمد ماضور ، تونس 1978 ، ص 244 ، رقم 267 .

(3) عياض ، **ترتيب المدارك** ، أحمد بكير . ج IV-III ، ص 495 .

(4) نفس المصدر ، ص 674 .

في موضعين : الأوّل في ترجمة ابن أبي زيد[5] والثاني في ترجمة الطّرف الآخر في القضيّة : أبي القاسم البكري الصّقلي[6] . أمّا المصدر الثّالث فهو كتاب « المعيار المعرب » للونشريسي (ت : سنة 905 هـ/1500 م) . وقد ذُكرت القضيّة في إحدى نوازل باب « الدماء والحدود والتعزيرات »[7] ضمن سلسلة من النّوازل محورها العقوبات اللاّزمة لمن يُبدي سُوءَ أدبٍ إزاء الغير أو يتظاهر بما لا يُعتبر معقولا . وهي نازلة ذكر الونشريسي أنّها وقعت بونشريس وأفتى فيها علماء تلمسان سنة 855 هـ/1480 م وتتعلّق برجل ، قال صاحب السّؤال في النّازلة إنّه « يُنسب إلى الصّلاح ويزعم أمورا لا يدّعيها عاقل » ثمّ أورد جملة من هذه الادّعاءات هي بمثابة الخوارق والكرامات[8]. وقد أورد الونشريسي أجوبة الفقهاء الذين أفتوا في النّازلة[9] ، وهي جواب الشّيخ أبي عبد الله ابن العبّاس[10] ، وجواب القاضي أبي عبد الله محمد بن قاسم بن سعيد العقباني[11] ، وجواب الفقيه أبي الحسن علي بن محمد الحلبي[12] .

---

(5) ابن ناجي ، **معالم الإيمان** ، تحقيق محمد مّاضور ، تونس 1978 ، ج III ، ص 112-113 .

(6) نفس المصدر ، 144-146 .

(7) الونشريسي ، **المعيار المعرب** ، المغرب 1981 ، وهذا الباب يوجد في الجزء II بداية من ص 267 .

(8) المصدر المذكور ، ص 387-388 .

(9) قام المشرفون على هذه الطّبعة من المعيار بعمل أرادوا به خيرا لكنّه كان جهدا غير مصيب . فقد اجتهدوا في وضع عناوين للفقرات كانت نتيجتها إدخال اضطراب كبير على الأجوبة .

(10) هو الفقيه محمد بن العباس بن محمد العبّادي ، المشهور بابن العباس القسـنطيني . وقد وصفه البعض بأنّه شيخ الشّيوخ في وقته بتلمسان . وهو من أساتذة الونشريسي . وقد ذكرت المصادر أنّه توفي بالطّاعون آخر سنة 871 هـ/1467 م بتلمسان . آنظر : أحمد بابا ، **نيل الابتهاج** المنشور بحاشية الديباج لابن فرحون ، بيروت بد.ت ، ص 318 .

(11) هو ولا شك القاضي محمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني (وقد سقطت «أحمد» عند الونشريسي) قاضي الجماعة بتلمسان . كان من أساتذة الونشريسي كذلك . وقد توفي هو الآخر سنة 871 هـ/1467 م ربما بالطّاعون كذلك . آنظر : نفس المصدر ، ص 318 .

(12) هو علي بن محمد الحلبي الجزائري ، أورد له أحمد بابا (نفس المصدر ، ص 208) ترجمة مقتضبة ذكر فيها : «فقيهها (جزائر بني مزغنة ؟) وعلاّمتها ومفتيها ، من معاصري الإمام محمد بن العبّاس التلمساني ، له فتاوى نُقل كثير منها في المازونية والمعيار» .

وقد وقعت الإشارة إلى قضيتنا ضمن جواب ابن العبّاس[13] ، وخاصّة ضمن جواب العقباني الذي يُعطي بعض التفاصيل الهامّة حولها[14] .

إضافة إلى هذه المصادر التي هي مصادرنا الرّئيسيّة في القضيّة ، نجد في هذا المصدر أو ذاك أحيانا بعض الإشارات الخاطفة حولها ، وهو ما قام به مثلا ابن خلدون (732 هـ/1332 م — 808 هـ/1406 م) في «المقدّمة»[15]

ولا بدّ من الإشارة إلى أن بعض الباحثين المعاصرين قد توقّفوا عند هذه القضيّة وسردوا بعض وقائعها ؛ وأبرز من تعرّض لها على حدّ علمي هو هادي روجي إدريس فيما كتبه عن العصر الزّيري[16] ، وكذلك إحسان عبّاس في كتّابه عن « العرب في صقليّة »[17] . غير أنّ ما يُقدّمانه لا يُلمّ الإلمام كلّه بمختلف جوانب القضيّة وأطوارها ، ولا يبرز معانيها المختلفة والنتائج المتولّدة عنها .

والقضيّة كما ذكرنا تتعلّق بالموقف من كرامات الأولياء . والكرامة إذا ما بسّطنا تعريفها هي الفعل الخارق للعادة الذي يظهر على يد شخص ، كتحقيق أشياء يعجز الملأ عن القيام بها ، أو التّعرّف على حوادث ستقع مستقبلا أو وقعت في أماكن بعيدة ، أو معرفة ما يجول في الخواطر،إلى غير ذلك[18] . وقد صرّح عدد كبير من الصوفيّة بوقوعهاعلى أيديهم أو حُكي الكثير منها في شأنهم ، وكان ذلك بالطّبع يُلاقي استحسانا أورفضا من طرف أصناف المُتقبّلين لهذه الأخبار . ومن بين الكرامات التي كانت تُثير جدلاً كبيرًا : القُدرة على قلْب الأعيان ، أي إظهار الأشياء للعين على غير حقيقتها ، وكذلك إمكانية رؤية الله .

---

(13) الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 388 .

14) نفس المصدر ، ص 392 .

(15) ابن خلدون ، **المقدّمة** ، بيروت 1979 ، ص 192 .

(16) أنظر : «Essai sur la diffusion de l'aš'arisme en Ifriquiya», **Les Cahiers de Tunisie,** 1953, p 126-140 (la page 127); «Deux Juristes Kairouanais de l'epoque ziride: Ibn Abì Zayd et al Qābusì : X-XI^e Siècles, **Annales de l'Institut d'Etudes Orientales,** 1954, pp 146-149 ;La Bérbérie Orientale sous les zirides, Paris 1962, T,II, p 695.

(17) إحسان عبّاس ، **العرب في صقلّية**.ط 2، بيروت 1975 ، ص 114–119 .

(18) أنظر مقال : EI2, TIV, p 639, «Karàma» (L. Gardet)

فأبو القاسم البكري الصّقلّي كان صوفيّا من أولائك الذين تُصوّرهم لنا التّراجم من أصحاب خوارق العادات والكرامات ؛ وكان يُعلن فيما يُعلنه : رؤية الله ، وهو أمر ذكرت المصادر أنّ ابن أبي زيد مُعاصره كان يقبله مع تصحيح يُفيد أن ذلك لا يتهيأ إلّا في المنام ، بل إن النّائم ـــ دائما حسب ابن أبي زيد ـــ قد يرى أكثر من ذلك . لكن الصّقلّي كان يُؤكدّ أن ذلك يتمّ له في اليقظة ، وهو ما كان يُنكره ابن أبي زيد بشدّة[19] .

هذا هو مُنطلق القضيّة كما يُمكن تصوّره من خلال ما تمدّنا به المصادر . ويبدو أن إصرار الرّجلين على موقفهما ولدّ قضيّة عُرفت بقضيّة « الرُّؤية » ، تطوّر حولها النّقاش ليتّسع الموضوع من ناحيّة ، وتوضع حوله المؤلّفات من ناحية ثانية .

لقد اتّسع النّقاش ليُصبح جدلا ، لا فقط حول هذه النّقطة ، بل ليضع في الميزان موضوع الكرامات برُمتّه . أمّا المُؤلّفات ، فيبدو من المؤكدّ أنّ ابن أبي زيد قد وضع على الأقلّ تأليفين في الموضوع هما : « كتاب الكشف » و«كتاب الاستظهار» ، ذكر في شأنهما عياض أنّ ابن أبي زيد « نقض [فيهما] كتاب عبد الرحيم[20] الصّقلّي » و«ردّ كثيرا مما تقلّده من خارق العادات»[21] . كما وضع الصّقلّي كُتبا ذكر صاحب « المعالم » أنّه أشار فيها « إلى قصور الفقهاء الذين يُنكرون القدرة وما وهب الحقُّ لأوليائه »[22] . ويمدّنا صاحب « المعالم » بأسماء عدد من كتب الصّقلّي[23] . لكن لا شيء يُساعدنا على معرفة أي الكتب منها كانت وليدة النّقاش الذي انطلق حول قضيّة الرّؤية وأبرز هذه الكتب : « كتاب الأنوار »[24] ، وكتاب صفة الأولياء ومراتب أحوال الأصفياء »[25] وكتاب «كرامات الأولياء والمطيعين من الصّحابة والتّابعين ومن تبعهم بإحسان »[26] .

---

(19) آنظر الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392 ، ولم يقع فيها ذكر الصّقلّي ؛ آنظر كذلك : ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 146 ضمن ترجمة الصّقلّي .

(20) كذا عند عياض ويبدو أنه أخطأ في الإسم .

(21) **المدارك** ، ص 495 .

(22) **المعالم** ، ص 146 .

(23) نفسه ، ص 145 .

(24) هو «كتاب الأنوار في علم الأسرار ومقامات الأبرار» ، آنظر : البغدادي ، **إيضاح المكنون** ، ج I ، ص 145؛ ويعرف عادة «بأنوار الصّقلّي» آنظر : ابن ناجي ، الإحالة السّابقة .

(25) البغدادي ، **هديّة العارفين** ، ترجمة أبي القاسم الصّقلّي ، ص 514 .

(26) نفس الإحالة .

ولئن كان موقف الصّقلّي واضحا لا لُبس فيه ويُفصح عن إقرار كامل بجميع أصناف الكرامات ، فإنّ المصادر لا تساعدنا على الإلْمام بكلّ تفاصيل الموقف الذي كان لابن أبي زيد ، ذلك أنّ المصادر التي نعتمدها هي مصادر مُتأخّرة جدّا عن الأحداث وما نقدّمه من معلومات مُتأثّر في الواقع بالتّطوّرات التي مرّت بها القضيّة ، فنحن نلمس مثلا عند قراءتها نوعا من الاعتذار عن ابن أبي زيد وضربا من المحاولة لتأويل موقفه ، فيبقى كُنه هذا الموقف غامضا . ففي حين نجد عند عياض من يقول أنّ ابن أبي زيد لم يُنكر الكرامات بل أنكر الغلوّ فيها[27] ، نجد عند ابن ناجي من يقول إنّ ما كتبه ابن أبي زيد « يقتضي إنكار الكرامات وإنكار الرؤية »[28] .

ويبدو أنّ القضيّة بلغت ذروةً من النّقاش جعلت علماء القيروان ينقسمون إلى فئتين : فئة ترى رأي ابن أبي زيد وتقف موقفه . ونحن في الواقع في عجز تام عن ضبط أفرادها وإن كان هناك من الإشارات ما يسمح لنا بالقول بأنّها ضمّت في صفوفها وجهين بارزين على الأقلّ ، هما : أبو الحسن علي بن محمد القابسي.(324 هـ/936 م — 403 هـ/1012 م) وأبو جعفر أحمد بن نصر الدّاودي (ت : سنة 402 هـ/1011 م)[29] ومكانة هذين الفقيهين كبيرة بين فقهاء تلك الفترة . ثم الفئة التي الْتفّت وراء الصّقلّي وناصرته . وقد كان عددها على ما يبدو أكبر من عدد المجموعة الأولى ، وهو ما نلمسه من مختلف العبارات التي وردت في مصادرنا . فهذا عياض يقول : إن المتصوّفة وكثير من أصحاب الحديث «شنعّوا» على ابن أبي زيد موقفه «وأشاعوا أنّه نفى الكرامات[30]». وهذا ابن ناجي يذكر أنّ «علماء زمانه» أنكروا على ابن أبي زيد موقفه[31] وهذا يُفيد أنّ المعارضة لابن أبي زيد ضمّت إليها أعدادا هامّة وأصنافًا مختلفة من العلماء إذ فيها المتصوّفون والمحدّثون والفقهاء . فنحن متأكدون مثلا أنّ أحد كبار فقهاء القيروان في ذلك العصر وهو أبو سعيد خلف بن عمر ، المعروف بابن أخي هشام ، كان قبل وفاته سنة 371 هـ/981 م يُعبّر عن رأي مخالف تماما لرأي ابن أبي زيد. فقد ذكر عياض أنّ هذا الفقيه «سُئل عن الكرامات فقال: ما يُنكرها

(27) **المدارك** ، ص 495 وص 676 .

(28) **معالم** ، ص 146 .

(29) أنظر **H.R. Idris, La Bérbérie,, p 696.**

(30) **المدارك** ، ص 495 .

(31) **معالم** ، ص 146 .

إلّا صاحب بدعة وصحّح انقلاب الأعيان فيها »[32] ولا شك أنّه لم يكن الفقيه الوحيد الذي كان له هذا الرّأي في الكرامات .

والمصادر لا تمدّنا بتاريخ مضبوط للفترة التي تمّ فيها هذا النّقاش ، غير أنّه من المؤكد أنّه بدأ أعواما قبل سنة 378 هـ/988 م، تاريخ وفاة أحد الأعلام الأندلسيين ممن أثارهم الموضوع[33] . وقد ذكرنا فيما سبق رأي ابن أخي هشام المتوفي سنة 371 هـ/981 م ، وهو رأي يُشتمّ منه أن قضيّة الكرامات كانت قائمة في عهده ، وهو ما يسمح لنا بالقول إنّ قضيتنا هذه قد تكون انطلقت في حدود سنة 370 هـ/980 م أي أواخر عهد بلكّين بن زيري الذي حكم بين سنة 362 هـ/972 م وسنة 373 هـ/984 م ، وهي فترة كانت الرّوابط فيها جدّ قويّة بين مصر وإفريقية ، وكانت القيروان تدور في فلك الشّيعة الفاطميّة[34] وهي تبعيّة كان علماء القيروان من فقهاء مالكيّة وزهاد وعُبّاد يبدون إزاءها أشكالا مختلفة من المعارضة . في ظلّ هذا المناخ دارت أحداث قضيّتنا . هذه القضيّة التي لم يتحمّس لها علماء القيروان فقط ، بل كذلك علماء آخرون . فقد تخطّى النّقاش ــ وبسرعة على ما يبدو ــ حدود هذه المدينة ليُشارك فيه علماء من مناطق خارج إفريقيّة ، وهو ما أضفى على القضيّة أبعادا جديدة وجعلها تمرّ بتطوّرات هامّة .

II) التّطوّرات :

تُمكنّنا كتب التّراجم من الوقوف على مُساهمة شخصيات عديدة في هذه القضية . وهذه الشّخصيات تنتمي إلى ثلاث مناطق رئيسية على الأقلّ ، وهي : بغداد ، مكّة والأندلس . غير أنّ كيفيّة المساهمة مختلفة جدّا بين هذه الأطراف.فمساهمة البغداديين كان وراءها القيروانيون أنفسهم . فهم الذين حرّكوها ، إن صحّ التعبير . أمّا مساهمة المكّيين فقد كانت تلقائيّة على ما يبدو وتُمثّل انحيازا لأحد الموقفين ، في حين كانت المساهمة الأندلسيّة قويّة جدّا إذ مثّلت انعكاسا كُليّا لما وقع في القيروان وامتدادا له .

1) **كيف كان التّدخّل البغدادي ؟** إنّه من المؤسف جدّا ألّا نمتلك تفاصيل كثيرة عن النّقاش الذي وقع في القيروان حول هذا الموضوع . لكن القرائن كلّها تُؤدّى إلى

(32) **المدارك** ، ص 490

(33) هو أبو جعفر أحمد بن عون الله المتوفي سنة 378 هـ. الذي سنتعرّض له بتفاصيل أكثر .

(34) أنظر : Idris, **La Bérbérie**, I,p 39 et sq.

القول بأنّه كان حادّا ، وأنّ الرّغبة ظهرت ملحّة في اتّخاذ موقف واضح في شأنه وذلك خاصّة باللّجوء إلى طرف ثالث له من المكانة ما يكفي لترجيح إحدى الكفّتين ، فكان اللّجوء إلى أحد كبار الفقهاء في بغداد آنذاك وهو أبو بكر محمد بن الطيّب الباقلاني (ت : 403 هـ/1013 م) . ويبدو أنّ مُبادرة اللّجوء إلى الباقلاني كانت من طرف أنصار الصّقلّي ، وهو ما نفهمه اعتمادا على إشارة وردت عند ابن ناجي . فبعد أن ذكر ابن ناجي إنكار العلماء لموقف ابن أبي زيد ، أضاف أنّ هؤلاء العلماء «أرسلوا الجواب من القيروان إلى بغداد فوصلوا إليها من الصّحراء بعد أربعين يوما ، فاجتمعوا بالقاضي أبي بكر بن الطيّب ودفعوا له السؤال...»[35] ونلاحظ أن تعمّد إرسال سؤال من القيروان إلى بغداد ، وتكليف جماعة بذلك ووصلوهم في مدّة زمنيّة قصيرة ، كلها إشارات تُؤكّد على الحماس الذي تمكّن من نفوس بعضهم وعلى الحرص الذي أبدوه للبتّ في الموضوع .

كيف كان موقف ابن أبي زيد من هذه المبادرة؟ إنّنا هنا لا نملك سوى أن نُقدّم تخمينات تعتمد بعض الإشارات التي وردت في أحد مصادرنا الرّئيسيّة في هذا الموضوع ، ذلك أن نصُوصنا — كما بيّن ذلك الأستاذ محمد الطالبي في إحدى مقالاته الأخيرة[36]—هي نصوص لا تهتمّ — وحتّى في ميادين أعظم شأنا من كتب التّراجم ككتب التّفسير — بالنّسق الزّمني للحوادث وبترتيب المبادرات ، بل تُقدّمها بأسلوب تراكمي . فالمؤرّخ يجد نفسه دائما في سعي مُضن لإعادة تركيب الرّوايات حتى يُعيد إليها التّسلسل الزّمني المنطقي الذي يُمكنّه من استجلاء القضايا وتتبّعها في نشوئها وتطوّرها.

فالمصادر تجعلنا أمام احتمالين : احتمال أوّل يدفعنا إلى القول بأنّ ابن أبي زيد قد يكون قدّر خطورة ما يمكن أن ينجرّ عن مُبادرة مُجادليه إذا ما تلقّى الباقلاني رواية الأحداث من جانب واحد . فبادر هو الآخر بإرسال شخص إليه . واحتمال ثان — قد تؤيّده القرائن أكثر — نرى فيه أنّ ابن أبي زيد لم يُرسل مبعوثا عنه إلّا بعد أن عاد مخالفوه من المشرق مدعومين بموقف للباقلاني يؤيّدهم . وهذه الاحتمالات تعتمد : أوّلا على ما ذكره العقباني في الفتوى التي أوردها له الونشريسي ، وثانيا على ما يُنسب

---

(35) معالم ، ص 146 .

(36) محمد الطالبي : « قضيّة تأديب المرأة بالضّرب »، **مجلّة المغرب** (تونس) ، العدد 182 . 22 ديسمبر 1989 ، ص 21 .

إلى الباقلاّني من كتابات في هذا الموضوع ، وثالثا على ما ورد لدى الباقلاّني نفسه في كتاب من مؤلّفاته تلك .

فقد ذكر العقباني — بعد أن تحّدث عن قيام علماء القيروان ضدّ أبن أبي زيد — أنّ هذا الأخير « كتب المسألة للقاضي أبي بكر بن الطّيب وبعث له بدنانير ، فوجده الرّسول يُملي في : **الانتصار**[37] ، فقال : ما نقدرُ على شيء السّاعة حتى نفرغ مما شرعتُ فيه. فأقام الرّسول على بابه سنة، وبعد سنة ألّف فيه مجلّدين سمّاه : **الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء**، استفتحه بأن قال : وشيخنا أبو محمد مع اتّساع علمه في الفروع واطّلاعه على شيء من الأصول لا ينكر كرامات الأولياء...» ويُضيف العقباني أنّ الباقلاني أخذ يتأوّل قول ابن أبي زيد «ويخرجه مخارج تليق به»[38] .

فرسُول ابن أبي زيد ترقّب سنة كاملة وهو ينتظر الجواب ، وكأنّ الظّرف يُحتّم ألّا يعود إلّا به . كما يبدو من الواضح أنّ الباقلاّني كان قد تلقّى من قبل رواية أخرى أكّدت له أنّ ابن أبي زيد مُنكر للكرامات جملةً . ثم لا يفوتنا بالطّبع أن نتوقف عند هذه الدّنانير المُشار إليها . فهي ولا شكّ داخلة في إطار ما عُرف عن ابن أبي زيد من امتلاكه ثروات طائلة ومن سخاء كبير نجد صداه لدى كلّ من ترجم له[39] ، لكنّها قد تكون كذلك من صنف الوسائل التي رأى فقيهنا أنّها قد تزيد أكثر في إقناع زميله بسداد الرّأي الذي يُدافع عنه وقد تفتح عينيه على أدلّة جديدة قد يكون غفل عنها .

ماذا كتب الباقلاني في إطار قضيّتنا ؟ تذكر المصادر التي تحّدثت عن هذا الموضوع أنّ الباقلاني وضع تأليفا يُثبت فيه الكرامات ويُؤكّد أن ابن أبي زيد كذلك لا ينفيها ، ونكتشف عند العقباني أنّ هذا التّأليف سمّاه « الفرق بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء »[40] ، وباطّلاعنا على ما هو منشور حاليا من مُؤلّفات الباقلاّني نجد له كتابا

---

(37) هو كتاب « الانتصار لصحّة نقل القرآن والردّ على من نحله الفساد بزيادة أو نقصان » . أنظر مقدّمة أحمد صقر **لكتاب «الإعجاز»** للباقلاني ، مصر 1954 ، ص 44 ، رقم 4 .

(38) الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392 .

(39) أنظر مثلا : ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 113 .

(40) أعلاه ، هامش رقم 38 .

بعنوان « البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات والحيل والكهانة والسّحر والنّارنجات »[41] فليس خطأ أن نعتقد أنّه هو الكتاب الذي يقصده العقباني .

غير أنّه باطّلاعنا على قائمة كتب الباقلاّني كما أحْصتها بعض الأبحاث المعاصرة نجد ذكرا لكتابيْن تدلّ العناوين فيهما على اتّصال بموضوعنا وهما : كتاب « البيان » هذا من ناحية[42] ، وكتاب آخر بعنوان « الكرامات» من ناحية ثانية [43] . ثم وعند تصفّحنا للمقدّمة التي وضعها الباقلاّني لكتابه « البيان» نجده يقول : « وقد كان بعض أصحابنا المغاربة ذكر لنا من إنكار شيخنا أبي محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني رحمه الله[44] لذلك (أي للكرامات) ما لم يثبت عنه عندنا ولم يحْكه الرّاوي لنا في لفظه (أي لفظ ابن أبي زيد فيما أعتقد) وسماعه (أي سماع الرّاوي)...» ثم يضيف « وقد كنّا أملينا منذ سنين كلاما في هذا الباب ... وذُكر لنا أنه انتسخ منه بالحرم ، حماه الله وحرسه ، وظننّا اكتفاء أصحابنا من أهل تلك الدّيار وغيره ـــ أيّدهم الله ـــ بذلك . والآن فقد عرفنا ما وصفتموه من شدّة الحاجة إلى شرح القول في فصول هذا الباب وذكر العمل منه على إيجاز واختصار ، ونحن بعون الله وحوله وكرمه مُجيبون لكم إلى ما سألتم وقائلون فيه قولا بليغا مُقنعا...»[45] ، فهناك إذن تأليف أوّل صدر عن الباقلاني و«كتاب البيان » هو تأليف ثان ، وهناك بحث أوّل في القضيّة لم يكفِ ، والبيان هو بحث ثان ظهر «لشدّة الحاجة إلى شرح القول» في الموضوع . كما يُفهم مما أوْردناه أنّ الباقلاني سار في التّأليف الأوّل على مقتضى رواية أولى للأحداث وها هو الآن «تَثبُتُ» له أمور أخرى لا شكّ أنّها وليدة رواية ثانية .

فبالإمكان أن نعتقد أنّ الكتاب الأوّل ـــ الذي قد يكون هو « كتاب الكرامات » الذي أشرنا إليه ـــ ألّف نزولا عند رغبة البعثة التي تحوّلت من القيروان إلى بغداد في أربعين يوما حاملة دفاعا عن مواقف الصّقلّي ، ثم كان ردّ فعل ابن أبي زيد الذي انتظر رسوله سنة كاملة ، ليتحصّل هو الآخر على تأليف في الموضوع ، فكان « كتاب

---

(41) صدر ضمن منشورات جامعة الحكمة في بغداد بتصحيح الأب ر.ج كارثي **R.J. Mc Carthy** بيروت 1958 .

(42) أنظر مقدّمة كتاب **إعجاز القرآن** لمُحقّقه أحمد صقر ، ص 48 ، رقم 5 .

(43) نفسه ، ص 54 ، رقم 38 . وقد ذكر عياض أنّ للباقلاني كتاب « المعجزات » وكتاب « الكرامات » وقد وردا منفصلين عن بعضهما . أنظر : المدارك ، ص 601 .

(44) هل كان ابن أبي زيد قد توفّي أثناء ذلك .

(45) الباقلاني ، **البيان** ، ص 5 .

البيان » الذي تأوّل كلام ابن أبي زيد وأخرجه مخارج تليق به كما ذكر العقباني ، وكأن الباقلاني يستدرك موقفا أوّل ظهر منه ، لكنّه استدراك لا يُغيّر من جوهر موقفه في موضوع الكرامات بقدر ما يعتني بإبراز مكانة ابن أبي زيد وقيمته .

2) **تدخّل المكّيين** : لقد أشار الباقلاني في الأسطر التي أوردناها من مقدّمته «لكتاب البيان » أنّ كتابه الأوّل قد انتسخ منه بالحرم . وبالحرم كان يوجد مجاورون وعلماء كثيرون من ذوي الانتماءات المختلفة . فهناك الفقهاء والمتكّلمون والمتصوّفة وغيرهم . ونحن نعتقد أنّ ذلك الانتساخ كان ولا شكّ من طرف الصوّفية لأنّنا افترضنا أنّ الكتاب المقصود كان منحازا لوجهة نظر زميلهم الصّقلّي .

وشيخ الصوفيّة بالحرم آنذاك ، بإجماع كل الكتب ، هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن جهضم الهمداني (ت 414 هـ/1023 م)[46] . وقد كان لابن جهضم هذا تدخّل في قضيّتنا . فقد ذكر عياض أنّه كان من الذين شنّعوا على ابن أبي زيد موقفه وهاجموه واضعين ضدّه مؤلّفات خاصّة[47] . غير أنّنا لا نعرف شيئا عمّا كتبه ابن جهضم في هذا السيّاق . ونحن نعرف له كتابا مشهورا هو «كتاب الأنوار وبهجة الاسرار» ذكر ابن خير الإشبيلي (502 هـ/1108 م — 575 عـ/1179 م) أنّه في أخبار الصّالحين[48]. فلعله هو الكتاب المقصود ، خاصّة وأنّ عنوانه ملفت للانتباه إذ فيه تشابه كبير مع «الأنوار» للصّقلّي .

3) **المشاركة الأندلسيّة** : عرفت الأندلس امتدادا كلّيا للنّقاش الذي دار في القيروان حول هذا الموضوع ، بل إنّ النّقاش فيها تجاوز حدّا لم يبلغه في القيروان ذاتها . فظهر فيها هي الأخرى شقّان مُتقابلان أحدهما يقف موقف ابن أبي زيد والآخر برفضه ويتعصّب للمتصوّفة وكراماتهم . وقد ذكرت لنا المصادر أبرز الأعلام في هذه القضيّة وهم : أبو بكر محمد بن موهب القبري المتوفى سنة 406 هـ/1015 م[49]، من ناحيّة ، والشيخ أبو جعفر أحمد بن عون الله المتوفى سنة 378 هـ/988 م[50]

(46) الزّركلي ، **الأعلام** ، V، ص 118–119 .

(47) **المدارك** ، III-IV ، ص 495 .

(48) ابن خير ، **فهرسة** ، ط. 2 ، بيروت 1979 ، ص 295 .

(49) أنظر حوله : عياض ، **المدارك** ، III-IV، ص 674–676 .

(50) أنظر حول ابن عون الله : ابن الفرضي ، **تاريخ علماء الأندلس** ، عزّت العطار ، رقم 183 .

وتلميذه أبو عمر أحمد بن محمد الطّلمنكي المتوفّى سنة 429 هـ/1037 م من ناحية ثانية[51].

لقد ذكر عياض أنّ ابن موهب هذا كان تلميذا لأبن أبي زيد ومن كبار المختصّين به والحاملين لمؤلّفاته ، وهو من الذين وضعوا شرحا لكتاب «الرّسالة» الذي ألّفه شيخه . كما ألّف في ميدان العقائد مؤلّفات ذكر عياض أنّها كثيرة[52]، والخوض في ميدان العقائد ، كما هو معروف ، أمر تجنّبه الأندلسيون كثيرا . وقد صوّر لنا عياض الميولات العلميّة لهذا الشّخص في عبارات لها وزن كبير لا فقط لتصوير المناخ العلمي الذي كان سائدا بالأندلس أواخر العهد الأموي ، بل كذلك في الوقوف على ما كان يتجاذب عياضا نفسه من تفكير إزاء الميولات العلميّة لأهل عصره ، أي في العصر المرابطي . فقد ذكر عياض أنّ أبا بكر بن موهب كان «لتعلّقه بهذه العلوم النّظريّة الغريبة بالأندلس مشؤوما عند كثير من الفقهاء بقرطبة سيما من لم يتعلّق منهم من العلم بغير الفقه ورواية الحديث ولم يحضر في شيء من النّظر»[53]. وهكذا نلاحظ أنّ العلم عند عياض ليس فقط معرفة الفقه ورواية الحديث بل كذلك نظر أي تفكير ، وابن موهب كان من رجال النّظر . غير أنّ المُطّلع على الحياة الفكريّة والعلميّة بالأندلس في تلك العصور يُلاحظ أنّ أمثال أبي بكر هذا كانوا قِلّة . وأنّ الفقه السّائد مثلا كان فقه المسائل وحفظ الرّأي أي فقه بعيد كل البعد عن النّظر . لذلك كان أمثال ابن موهب في شبه عزلة ، وكانت آراؤهم تُلاقي معارضة قوية كلّما وقع التّعبير عنها وهو ما وقع في هذه القضيّة .

فابن موهب تقمّص رأي شيخه ابن أبي زيد ، ووقف ضدّ الكرامات أو ضدّ الغلّو فيها فتصدّى له من كان يرى عكس ذلك ، أي من كان يرى موقفا مشابها لموقف الصّقلّي . يقول عياض مصوّرا الوضع : « وكان ابن عون الله شيخ المحدّثين في طائفة من أصحابه ، منهم أبو عمـر الطّلمنكي تلميذه ، قد أغروا به فجرت بينه وبينهم قصص ومجاوبات في مسألة الكرامات ، فإن ابن موهب كان يذهب فيها مذهب شيخه أبي

(51) وأنظر حول الطّلمنكي : عياض ، **المدارك** ، **III-IV** ، ص 749 ؛ كذلك : عمر بن حمادي «قضية أبي عمر الطّلمنكي» . **مجلّة دراسات أندلسيّة**(تونس)، عدد 3 ديسمبر 1989 ، ص 5–21 .

(52) عياض ، نفس المصدر ، ص 675 .

(53) نفس الإحالة .

محمد بن أبي زيد رحمه الله في إنكار الغلوّ فيها ، وكان أولائك يجوّزونها ويسعون في رواية أشياء كثيرة منها»[54].

فابن عون الله ، الذي يصفه عياض بشيخ المحدّثين ، وتلميذه أبو عمر الطّلمنكي ، كانا إذن يقودان المجموعة التي تُثبت الكرامات ولا تُمانع في الغلوّ فيها . والمعلومات قليلة جدّا حول ابن عون الله هذا[55]، لكن ما يتوفّر حوله يُبيّن لنا أنّه تتلمذ على أحد كبار الصوّفيّة بالمشرق وهو أبو سعيد بن الأعرابي (ت 341 هـ/953 م) شيخ الصوفيّة بالحرم في عصره . وتلميذ أحد مشاهير الصّوفيّة وكبارها ممن كان لهم التّأثير الكبير في التّصوّف المغربي وهو أبو القاسم الجنيد (ت 298 هـ/910 م)[56]. لكن رغم ذلك نحن نجهل تماما مكانة ابن عون الله وتلميذه الطّلمنكي ضمن المتصوّفة عامّة ومتصوّفة المغرب خاصّة ، رغم أنّ بعض الكتب المتأخّرة تبوّئهما مكانة مرموقة في هذا الميدان ، وتجعل منهما رجلين من رجالات سلسلة أحد كبار المتصوّفة المغاربة الأندلسيين وهو أبو العبّاس بن العريف (ت 356 هـ/1088 م)[57]. غير أنّ هذه المكانة لا نجد لها أيّ أثر في مصادرنا القريبة من حياة الشّيخين .

فابن الفرضي (ت 403 هـ/1013 م)، الذي عرف ابن عون الله وتتلمذ عليه وأعطانا التّرجمة الوحيدة التي نمتلكها له ، لا يذكر سوى أنّه «كان شيخا صالحا صدوقا صارما في السّنّة مُتشدّدا على أهل البدع وكان لهجا بهذا النّوع صبورا على الأذى فيه[58].

(54) نفس المصدر ، ص 576 .

(55) لم أجد له سوى التّرجمة المذكورة أعلاه (هامش رقم 50) وقد نقلها حرفيا مخلوف في **شجرة النور** ، رقم 250 ، مع خطأ في تاريخ وفاته .

(56) أنظر حول ابن الأعرابي : الزركلي ، **أعلام** ، **I**، ص 199 ؛ وحول الجنيد **EI2 ، T II, P 614-615,«Al-Djunayd» (par A.J. Arberry)**.

(57) أنظر : العبّاس بن إبراهيم ، **الإعلام بمن حلّ مرّاكش** ، ج **II** ، الرّباط 1974 ، ص 19 . وقد ذكر فيها أنّ ابن العريف صحب « جماعة من الأيمّة من علماء الأمّة ، منهم الإمام أبو بكر عبد الباقي بن برال الحجاري ولبس منه وروى عنه ، وصحب أبو بكر هذا جماعة من الجلّة أقدمهم في الطّريق قدما وأوضحهم في الزّهد والعبادة أمما ، الإمام أبو عمر بن محمد بن عبد الله الطّلمنكي ، فَخَر بصحبته أقرانه وباهى برؤيته وروايته زمانه ؛ وكان أبو عمر هذا قد رحل وجال ، ولقي أعلام الرّجال ، واعتمد منهم في الطريق والتّحقيق على أبي عمر أحمد بن عون الله فلازمه مدّة حياته ...» ثم يواصل مع رجال السّلسلة حتى الحسن البصري ثم الصحابة .

(58) أعلاه ، إحالة رقم 50 .

أما الطّلمنكي ، فإنّ عياضا الذي يمدّنا بأطول ترجمة حوله ، لا يذكر في شأنه سوى أنّه «كان من الفضلاء الصالحين» وأنّ «فضائله جمّة أكثر من أن تحصى»[59].

والذي يُفهم من كلام عياض هو أنّ المسألة أظهرت التّباين الواضح بين منهجين في التّفكير والرّؤية : منهج العلماء الذين مالوا إلى النظر وبالتّالي رفضوا الغلوّ في الكرامات ، ومنهج من كانوا بعيدين عن النّظر ، وبالتّالي يعتمدون النّقل أساسا ــ فدافعوا وبتعصّب ، عن هذه الكرامات . وفي تصويره لهذا الوضع ذكر لنا عياض أسماء بعض من كانوا يؤيّدون ابن موهب القبري في رأيه ، وهما خاصة أبو محمد الأصيلي كبير علماء قرطبة آنذاك[60] (ت 392 هـ/1002 م) وأبو العباس ابن ذكوان كبير قضاة قرطبة (ت : 413 هـ/1022 م) الذي ذُكر في شأنه أنّه كان في مرتبة الخليفة هيبةً[61]. ونحن نورد ما يذكره عياض نظرا إلى أهمّية العبارات التي يستعملها. يقول عياض : « وكان الأصيلي وابن ذكوان في طائفة من نحارير العلماء في حزب القبري وجماعة الفقهاء والمحدّثين في الحزب الآخر...»[62] فهو يُفرّق بين «نحارير العلماء» من ناحية و«جماعة الفقهاء والمحدّثين» من ناحية ثانية ، ويستعمل عبارة «حزب» التي من معانيها الأولى : الاجتماع والتّلاقي حول أفكار معيّنة[63].

غير أنّ المسألة اتّسع نطاقها وتجاوزت حدود المناقشة الشّفاهيّة أو الكتابيّة لتأخذ بعدا آخر لتصل الشّارع على ما يبدو . فقد تحدّث عياض عن اندلاع فتن بسبب هذه المواضيع أجبرت السّلطة ، وعلى رأسها آنذاك المنصور بن أبي عامر (حكم بين سنة 366 هـ/977 م ــ 392 هـ/1002 م) على التّدخّل واتّخاذ إجراءات صارمة إزاء الفريقين وصلت إلى حدّ الإبعاد والنّفي . يقول عياض : « فجرت بينهم في هذه المسائل فتن لا سيما عند موت ابن عون الله تداركها ابن أبي عامر . فسيّر جماعة من الطّائفتين عن الأندلس إلى العدوة وفيهم ابن القبري هذا مع طائفة من أضداده...»[64].

---

(59) **المدارك** ، III-IV ، ص 750 .
(60) نفس المصدر ، ص 642 .
(61) نفسه ، 662 .
(62) نفسه ، 676 .
(63) أنظر **EI2. TIII. «Ḥizb», p 530 (D.B. Mac Donald).**
(64) عياض ، نفس المصدر ، ص 676 .

وما يقوله عياض هامّ لأنّه يُحدّد لنا زمن اندلاع هذه الفتن وهي سنة 378 هـ/988 م تاريخ وفاة ابن عون الله ، ويوحي لنا بالمناسبة التي مكّنت الشارع من المُشاركة — على طريقته — في النّقاش الجاري حول الكرامات والتي قد تكون مناسبة تشييع جنازة ابن عون الله . فمن الممكن أن نفترض أنّها كانت جنازة ضخمة صاحبتها تظاهراتُ تبرّك كبيرة . فكُتبُ الطّبقات مملُوءة بأخبار شتى حول النّعوش التي كانت تتكسّر من شدّة الزّحام ، وسعْي النّاس إلى لمْسها تبرّكا،وحول الجنائز التي كانت لا تصل المقابر إلاّ بشقّ الأنفس . فلا شكّ أنّ وفاة ابن عون الله وجنازته كانتا مناسبة للحديث أكثر عن الكرامات ، خاصّة منها تلك التي تظهر عند موت الأولياء والصالحين ، وهو ما يكون قد زاد في حدّة النّقاش حولها وتسبّب في الفتن المُشار إليها ومن ثمّة في تدخّل السّلطة .

هذا إذن إلى أيّ حدّ وصل النّقاش في الأندلس حول موضوع الكرامات . وغنيّ عن القول إنّه في نفس الوقت وضع الكثيرون مؤلّفات خاصّة في الموضوع . ولئن احتفظت لنا المصادر فقط بأسماء من كانوا يُثبتون الكرامات فذلك لأنّه الاتّجاه الذي انتصر في النّهاية . فلا شكّ أنّ الآخرين كتبوا كذلك ولكن في نفيها . فقد ذكر عياض في عداد الذين ردّوا على ابن أبي زيد في مسألة الكرامات شخصيتيْن أندلسيتيْن هما أبو عمر الطّلمنكي المُشار إليه ، وأبو عبد الله بن شقّ الليل[65]. لكن ، ومن جديد ، تعترضنا مشكلة تقديم المعلومات بشكل تراكمي في مصادرنا . فنحن إن كنّا متأكدين من أن ردّ الطّلمنكي كان في خضمّ الأحداث المذكورة ، فإنّ ردّ ابن شقّ الليل لا يمكن أن يكون إلاّ متأخّرا بكثير عن هذه الأحداث . فالرّجل من مواليد سنة 380 هـ/990 م ، وتوفّي سنة 455 هـ/1063 م[66].وتدخّل ابن شق اللّيل غير مُستغرب فهو تلميذ أبي الحسن بن جهضم، وقد ذكر المترجمون أنه كانت له « عناية بأصول الديانات وإظهار الكرامات..»[67] لكننا لا نعرف شيئا حول اسم الكتاب أو الكتب التي ألّفها في هذا الموضوع .

---

(65) عياض ، نفس المصدر ، ص 495 .

(66) ابن الفرضي ، **تاريخ علماء الأندلس** ، مدريد 1892 ، رقم 1758 .

(67) نفس الإحالة .

III) أهمّية هذه القضيّة:

أمّا النّقاط الجوهريّة في قضيتنا فإني أعتقد أنّها تكمن في عدد من الجوانب المختلفة التي بالإمكان إبرازها حسب الزوايا التي ننظر منها إلى هذه القضيّة . فهناك جوانب أولى تبرز لنا عند النّظر فيها من حيث نوعيتها ؛ وهناك جوانب ثانية تبرز عند النّظر في دلالات بعض المبادرات التي صاحبتها ، في حين تبرز جوانب ثالثة إذا ما توقّفنا عند الإطار الذي تتنزّل فيه القضيّة ، وتبرز جوانب أخرى رابعة عند البحث في النّتائج المتولّدة عنها .

1) فمن حيث **نوعيتها** تكتسي هذه القضيّة أهمّية أولى إذ هي تضعنا وجها لوجه أمام عقليات مُختلفة تتصادم وتتصارع إزاء موضوع طالما شغل تفكير الإنسان العادي والعالم على حدّ السّواء . فأمام عقليّة تقبل « قلب الأعيان » ، ومشي الأشخاص على الماء أو في الهواء ، ورؤية الله في اليقظة ، وقفت عقليّة تُنكر الكرامات أو على الأقل ترى عدم المبالغة فيها . فكان النّقاش وكان انحياز العلماء إلى هذا الموقف أو إلى الآخر ، وكان التّحمّس وتحوّل البعض إلى بغداد ، في حين تجاوزت القضيّة حدود النّقاش في الأندلس لتُحدث الاضطرابات . فنحن هنا ندخل روح العصر ونتوغّل داخل عقليّة أصحابه لنقف على مشاغلهم وعلى خصائص تفكيرهم وعلى ما كان يُحرّكهم ، وهي نقاط يُعطيها البحث التّاريخي حاليّا عناية كبيرة . هذا فضلا عن أنّ الموضوع لازال قائما في الواقع على المستوى الاجتماعي . فما بالعهد من قدم حّدثتنا بعض الصّحف عن العراقي البصير الذي يُعالج مرضاه باللّمس[68]،وهو ما يُذكر من كرامات كثير من المتصوّفة القدامى .

2) أمّا من ناحية **دلالة بعض المبادرات** التي صاحبت القضيّة ، فهناك منها ما يأتي ليؤكدّ ظاهرتين على الأقلّ طبعتا تاريخ المغرب في فترة ما يُسمّى بالعصور الوسطى : ظاهرة أولى تتعلّق بالّروابط التي كانت قائمة بين مختلف مناطقه ، وظاهرة ثانية تتعلّق بنظرته إلى المشرق .

ففيما يتعلّق بالّروابط بين مختلف مناطق المغرب ، نذكّر بأن المغرب آنذاك أي أواخر القرن 4 هـ/10 م يمتدّ من برقـة شرقـا إلى الأندلس ومناطق السّنغال غربا .

(68) أنظر صحيفة «**صباح الخير**» (أسبوعية تونسيّة) بتاريخ الخميس 25 جانفي 1990 . ص 10 .

وهذه المنطقة الشّاسعة يُسيطر عليها في الواقع قطبان رئيسيان : القيروان وقرطبة . لكن الصّراع السّياسي لم يهدأ أبدا بين العاصمتين وزاد حدّة في الفترة التي تعْنينا : القيروان دائرة في فلك الشّيعة وقرطبة لم تحد قطّ عن السّنة . وكان يُسيطر عليها آنذاك الأمويون وحاجبهم المنصور بن أبي عامر. وقد آل الأمر إلى حروب بين الطّرفين للسّيطرة على مناطق المغرب الأقصى . فوصل بلكّين بن زيري إلى فاس ، وسيطر المنصور على الرّيف(69).

لكن رغم كل ما كان يُفرّق سياسيا وعسكريّا بين المنطقتين ، كانت كل الميادين الأخرى تقرّب بينهما : روابط عرقيّة وعلاقات اقتصاديّة ، وحركة تنقل بين السّكان وخاصة تبادل ثقافي وفكري بينهما . وقد كفانا الأستاذ محمد الطالبي عناء تبيان ذلك في مقالات له عديدة(70) .

وهذه القضيّة تأتي لتؤكد عُمق هذه التّأثيرات وقوّتها . فعلاقات التّتلمذ قائمة رغم المحن السياسيّة ، والأندلسيون يؤمّون القيروان رغم أنها تابعة لدولة شيعيّة . فالطّلمنكي والقبري المشاركان في القضيّة هما من تلاميذ ابن أبي زيد المباشرين ، وكتب الطبقات زاخرة بأسماء الأندلسيين الذين تتلمذوا بالقيروان ولم يتجاوزوها أحيانا كما نلاحظ أنّ ما كان يحدث بالقيروان يمتدّ إلى قرطبة . فلم يكد النّقاش يندلع بالقيروان حول الكرامات حتى امتدّ لهيبه إلى قرطبة . وكان فيها أكثر حدّة ممّا كان عليه بالقيروان ، وأصبح رأي ابن أبي زيد له أنصار ومناوئون إلى درجة التعصّب وخلق الاضطرابات . هذا إضافة إلى أنّ كل ما ذكرناه يُبيّن أنّ عطاء القيروان مازال متواصلا آنذاك ، وهيمنتها على توجهات الحياة الدّينية بالمغرب مازالت قائمة

أمّا فيما يتعلق بالنظرة إلى المشرق ، فإن هذه القضيـة نُضيف قرينة أخرى للدّلالة على أن المغرب كان لا يرى نفسه شيئا أمام المشرق . فبقدر ما كان المشرق مُهملا

---

(69) أنظر مثلا **E. Levi-Provençal,** Histoire de l'Espagne Musulmane, **T.II, Paris 1950, p 259 et Sq.**

(70) محمد الطالبي :
«Kairouan et le Malikisme Espagnol», Etudes d'orientalisme dediées à la mémoire de Levi-Provençal, Paris 1962, pp 317-337;
كذلك «العلاقات بين إفريقيّة والأندلس في القرن الثالث الهجري» ، صدر بـ : كرّاسات تونسيّة **Les Cahiers de Tunisie** ، العدد 69-70 ، سنة 1970، ص 31-46 .

للمغرب وربما محتقرا له ، فكان «يُصدّر» له خاصّة اللاجئين السيّاسيين أو الدعاة الطامعين أو علماء وفنّانين لم يجدوا حظّهم بتلك البقاع ففُتحت لهم أبواب النّعم بالمغرب ، بقدر ما كانت نظرة المغاربة إلى المشرق نظرة إكبار وتبعيّة وربما استصغار للنفس كذلك .

فعندما احتدّ النّقاش حول القضيّة لجأ بعضهم إلى الباقلاّني في بغداد . نعم ، لقد كان الباقلاني عالما كبيرا ، اشتهر بذبه عن السّنّة[71]، لكنّه لم يكن بأيّ حال من الأحوال ممثّلا لسلطة دينيّة عُليا قادرة على البتّ نهائيا في قضيّة ما . كما أنّ تفوّقه العلمي لم يكن مُطلقا في كل الميادين[72]. ومهما كان هذا التّفوّق فإنّ المصادر تُشعرنا بأن ابن أبي زيد لم يكن بأقلّ شأنا منه ، بل إنّ الباقلاّني نفسه يُقرّ له بالمكانة الرّفيعة ويصفه بـ«شيخه »[73]، وهي مكانة اعترف له بها كذلك في وقت من الأوقات كبيرا المالكيّة في عصرهما ابن مجاهد البصري (لم نعثر على تاريخ وفاته) وأبو بكر الأبهري البغدادي (ت : 375 هـ/985 م) وكلاهما من شيوخ الباقلاني وأساتذته . فابن مجاهد طلب من ابن أبي زيد ، كتابةً ، أن يُجيزه كتابيْ «المختصر» و«النّوادر»[74]. أمّا الأبهري فقد أظهر فرحا كبيرا عندما وصله كتاب«الرّسالة»، وذكر ابن ناجي أنّه « أشاع خبرها بين النّاس وأثنى عليها وعلى مؤلّفها .»[75] لكن رغم ذلك ألحّ المغاربة على الباقلاني ليكتب في القضيّة ، ووجد ابن أبي زيد نفسه يتبع خطى منافسيه فلجأ إليه هو الآخر وطلب منه الكتابة في الموضوع .

3) **ما هو الإطار الذي تُوضع فيه القضيّة ؟**. بالإمكان أن نضع قضيّتنا هذه في أُطر مختلف . فهي تدخل أوّلا في إطار العلاقة التي ربطت بين الفقهاء والمتصوّفة ، وتدخل كذلك في إطار المسار الذي عرفه التّصوّف خلال القرون الخمسة الأولى للهجرة ، كما أنّها تدخل في إطار قضيّة المعجزات ومفهومها وإمكانية التباس الكرامة بها .

(71) أنظر مثلا ترجمته لدى عياض ، المصدر المذكور ، ص 585-602 .

(72) نجد في ترجمته عند عياض (الإحالة السّابقة) من قال : « كان صلاح القاضي أكثر من علمه» (أنظر : ص 587) . ، وهي جُملة قابلة لتأويلين .

(73) الباقلاني ، **كتاب البيان** ، تصحيح ر.ج. كارثي **R.J. Mc. Carthy** ، بيروت 1958 ، ص 5 .

(74) عياض ؛ المصدر المذكور ، ص 477-478 .

(75) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 112 .

ففيما يتعلّق **بالإطار الأوّل** ، كنّا أشرنا في بداية هذا البحث إلى أنّ العلاقة كانت سيّئة في مجملها بين الفقهاء والمتصوّفة ، وهو أمر بالإمكان أن نقف عليه بوضوح عند مطالعة ما تُقدّمه لنا المصادر حول رأي كل طرف في الآخر . فقد تعرّض مثلا الفقيه والمحدّث المشهور أبو الفرج بن الجوزي (ت 597 هـ/1200 م) ، في نوع من التّلخيص المطوّل ، إلى كل ما كان يُعاب على الصوفيّة ، وهي أمور رأى ابن الجوزي أنّها من تلبيس إبليس عليهم فضلّوا وأضلّوا غيرهم .

ونحن نلاحظ أنّ أبرز ما كان يؤاخذ عليه الصّوفيّة هو جهلهم العلوم وابتعادهم عنها ، والعلم المقصود بالطّبع ، هو معرفة الكتاب والسنّة . فابن الجوزي يرى أنّ إبليس « صدّهم عن العلم وأراهم أنّ المقصود هو العمل . فلما أطفأ مصباح العلم عندهم تخبّطوا في الظلمات»[76]. وهذا الرّأي عبّر عنه قبل ذلك أحد كبار المحدّثين وهو أبو سليمان الخطابي (ت 380 هـ/990 م) إذْ ذَكر في كتابه «العزلة»: «أهل التّصوّف والتّبطل فإنهم جهّال لا يعلمون ومردة لا ينقادون قد ملك الشيطان قيادهم ، فهُم والعلم على تضادّ وخلاف»[77] . ويرى أعداء الصّوفيّة أنّ جهل هؤلاء بالعلم جعلهم يُخالفون صراحة قوانين الشّريعة التي اتفق حولها علماء الأمّة وكأنهم ـ يقول ابن الجوزي ـ «ابتكروا شريعةً سمّوها بالتّصوّف وتركوا شريعة نبيهم محمد صلّى الله عليه وسلّم»[78].

لهذا السّبب كان جمهور الفقهاء ورجال الحديث يحذرون المتصوّفة وينهون عن الاتّصال بهم وعن قراءة كتبهم ، ومواقف ابن حنبل مثلا في هذا المجال مشهورة ، وآل الأمر إلى أن رأى الفقهاء والمحدّثون في المتصوّفة جماعة من الحمقى الجهلة . ونحن نجد صدى هذه الصّورة في جملة من الأخبار التي تتناقلها المصادر ، منها مثلا ما يُروى عن الشّافعي قوله : « لو أنّ رجلا تصوّف أوّل النّهار لا يأتي الظهر حتى يصير أحمق » أو قوله : « ما لزم أحد الصّوفيّة أربعين يوما فعاد عقله إليه أبدا »[79] .

في نفس الوقت كانت للمتصوّفة نظرتهم الخاصّة إلى الطّرف المقابل أي إلى الفقهاء والمحدّثين . فرأوا فيهم أُناسا بعيدين عن الله ، لا يرفضون الإقبال على الدّنيا بكلّ

---

(76) ابن الجوزي ، **تلبيس إبليس** ، دار الجيل ، بيروت 1988 ، ص 225 .

(77) أنظر : قاسم السمرّائي ، أربع رسائل في التّصوّف للقشيري ، **مجلّة المجمع العلمي العراقي**، **XVII**، 1969 ، ص 260 .

(78) ابن الجوزي ، المصدر المذكور ، ص 395 .

(79) نفسه ، ص 465 .

متاعها ، يشتغلون بعلم الظّاهر ويُهملون علم الباطن ، وهو العلم الحقيقي عندهم الذي « يقع في النفوس من ثمرات التّعبّد»[80] ، منشغلون بما لا يُقرّبهم بالفعل إلى الله . رُوي عن بعض طلاب الحديث قال : « كنت أنزل رباط الصوفيّة وأطلب الحديث في خفية بحيث لا يعلمون ، فسقطت الدّواة يوما من كُمّي فقال لي بعض الصّوفيّة : استر عورتك»[81] ولا يهمّ ما إذا كانت هذه الأخبار والأقوال صحيحة عندما تنسب إلى هذا الفقيه أو ذاك ، أو إلى هذا المتصوّف أو ذاك ، فهي مثبتة في أهمّ المصادر وتهدف إلى نشر صورة مُعينة حول هذه الفئة أو تلك وهذا هو الذي يهّمنا.

أمّا **الإطار الثّاني** الذي بالإمكان أن نضع فيه قضيّتنا فهو كما ذكرنا إطار المسار الذي عرفه التّصوّف خلال القرون الخمسة الأولى . ولا يمكننا بالطّبع ، في إطار هذا البحث أن نقف على تفاصيل هذا المسار . بل سنكتفي ببعض الملاحظات . وقد نتساءل لماذا قلنا القرون الخمسة الأولى ، في حين أن قضيتنا طرحت في القرن الرّابع : إن ذلك يعود في الواقع إلى أهمّية القرن الخامس في تاريخ التّصوّف . فهو قرن «رسالة» القشيري (ت 465 هـ/1074 م) و«إحياء» الغزالي (450 هـ/1058 م — 505 هـ/1111 م) وهما العملان اللّذان أوجدا نوعا من التّصالح بين التّصوّف وخصومه : تصالح بين التّصوّف وقسم كبير من أهل السّنّة ، ثمّ كان التّصالح بين الفقه والتّصوّف ، وبين علم الكلام كما ضبطه الأشعري والتّصوّف . فمع القشيري في رسالته ، والغزالي في إحيائه انصهر الفقه والكلام والتّصوّف . لكن قبل ذلك سبقت إرهاصات وأحداث كان لها الدّور الكبير في التّهيئة لذلك .

شيئا فشيئا مال بعض الفقهاء وقبلوا عدّة مظاهر اختصّ بها الصّوفيّة كحضور المجالس الخاصّة والحلقات ، والتّأثّر بالسّماع أو بمشاهدة ما كان يمرّ على المتصوّفة من أحوال . ويكفي أن نذكّر هنا أنّه بالنّسبة إلى القيروان لنا ما يُؤكّد حضور عدد من الفقهاء مجالس مسجد السّبت الذي اشتهر بإيوائه للصّوفيّة[82] ، وذلك منذ القرن الثّالث على الأقلّ ، وهو ما دفع بأحد الفقهاء المشهورين وهو يحي بن عمر (ت 289 هـ/902

(80) نفسه ، ص 417 .

(81) نفس الإحالة .

(82) أنظر حول مسجد السّبت : البهلي النيّال ، **حقيقة التصوّف الإسلامي** ، تونس 1965 ص 152 .

م) إلى الكتابة نهيًا عن ذلك[83] ، لكن الظّاهرة تواصلت ، وفي القرن الرّابع كان ابن أبي زيد نفسه يحضر هذا المسجد ومجالسه[84] .

في نفس الوقت كان عدد من الصّوفيّة يُؤكّدون من ناحيتهم على التّمسك بالكتاب والسّنّة ، وأنّ اختياراتهم قائمة على هذين الأصلين ، ونحن نلاحظ ذلك بوضوح خاصّة في النّصف الأوّل من القرن الثّالث عند صنف من العلماء اتّبع التّصوّف لكنّه لم يُهمل الفقه ، بل كان من كبار رجالاته أحيانا . ويُعتبر الحارث المحاسبي (ت 243 هـ/857 م) رائد هذا الاّتجاه . فقد ذكر السّلمي (ت 412 هـ/1021 م) في «طبقات الصّوفيّة» أنّ المحاسبي كان « من علماء مشائخ القوم (أي الصّوفيّة) بعلوم الظاهر...»[85] ، ثمّ اتّضح هذا الاتّجاه على يد أبي القاسم الجنيد (ت 298 هـ/910 م)[86] . فقد كان الجنيد أحد أئمة الصّوفيّة لكن كان كذلك فقيها ومفتيا ، وهو صاحب القولة المشهورة : « مذهبنا هذا مُقيّد بالكتاب والسّنّة ، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يُقتدى به في مذهبنا وطريقتنا »[87] وقوله : « الطّرق كلّها مسدودة على الخلق إلاّ من اقتفى أثر الرّسول ﷺ واتّبع سنّته ولزم طريقته ، فإن طرق الخيرات كلّها مفتوحة عليه »[88] . ثم تواصل هذا الاتّجاه واضحا عند عدد من تلاميذ الحارث والجنيد ، كأبي بكر الشّبلي المالكي (334 هـ/946 م) وأبي عمرو الزجّاجي (960/348) .

في نفس الوقت كذلك كانت عدّة أحداث تُقرّب بين الطّائفتين . فقضيةٌ مثل قضيّة الحلاج لعبت دورًا كبيرا في هذا المجال[89] . فالتطوّرات التي مرّت بها قضيّته ومقتله سنة 309 هـ/922 م أبرزت مواقف متباينة في صفوف الفقهاء وكذلك في صفوف المتصوّفة ، إذ تذكر المصادر أنّ بعض الفقهاء لم يروا قتله[90] ، في حين أنّ بعض

(83) محمد الطالبي ، **تراجم أغلبيّة** ، تونس 1968 ، ص 265 .

(84) أنظر : **H.R. Idris, Bérbérie, p. 694**.

(85) السّلمي ، **طبقات الصّوفيّة** ، تحقيق نورالدين شريبه ، ط. 1 ، القاهرة 1953 ، ص 56 .
وأنظر حول المحاسبي : **EI1, TIII, «Muḥàsibi», p 747 (L. Massignon)**

(86) أنظر حول الجنيد : الإحالة رقم 56 .

(87) ابن كثير ، **بداية**، XI ، ص 114 .

(88) السّلمي ، المصدر المذكور ، ص 159 ، رقم 14 .

(89) أنظر: **EI2, TIII, «al-Ḥalladj», pp 102-106 (L. Massignon-L. Gardet)**

(90) نفس البحث ، ص 103 .

المتصوّفة أنكروا عليه أحواله ورفضوا انتماءه إليهم[91] . فبين فريق الفقهاء الذي لا يُغالي في التّعصّب ضد المتصوّفة ، وفريق المتصوفة الذي لا يُغالي في التّصوّف ، الشّقةُ قريبةٌ وإمكانيّة التّلاقي واردة .

ولئن كان البون شاسعا بين قضيّة الحلاج من ناحية وقضيتنا من ناحية أخرى إذ لا مجال للمقارنة بينهما بأيّ حال من الأحوال ، إلاّ أنّ قضيتنا هذه تدخل ضمن الأحداث التي كانت في انطلاقها مظهرا من مظاهر العداوة بين الفقهاء والمتصوّفة لكنّها كانت كذلك ، وبفضل ما عرفته من تطوّرات ونتائج ، من القضايا التي ساهمت في التّقريب شيئا ما بين وجهة نظر الطّرفين .

إضافة إلى هذا تأخذ القضيّة مكانها في إطار آخر هو إطار النّقاش حول موضوع المعجزات . فقد كان هناك نقاش قائم في هذا الموضوع منذ أن أعلن المعتزلة بصفة عامّة عن آرائهم في القرآن وصدع بعضهم بأفكارهم حول أوجه الإعجاز فيه[92]. فقضيّة الكرامات تُضيف نقطة أخرى إلى هذا الملف : ملف الإعجاز والمعجزات ؛ ذلك أنّ الخلط قد يقع بين الكرامة والمعجزة . بل يرى بعضهم أنّ عُمدة من أنكرها هو التّباسها بالمعجزة[93].

ونحن في الواقع لا يمكننا أن نحدّد تاريخيّا متى بدأ النّقاش حول قضيّة الكرامات ، ويبدو من المقبول أن نفترض أنّ الكرامات المنسوبة إلى عديد الصّوفيّة من القدماء هي وليدة الخيال فيما بعد . بل إنّه في حياة بعض المتصوّفة نُسبت لهم أشياء لا علم لهم بها ، فيحكي عن رابعة العدويّة مثلا أنّه قيل لها : « لِمَ لا تأذنين للنّاس يدخلون عليك ؟ قالت : وما أرجو من النّاس ؟ إن أتوني حكوا عنّي ما لم أفعل ... يبلغني أنهم يقولون إنّي أجد الدّارهم تحت مصلاّي ، ويُطبخ لي القدر بغير نار، ولو رأيت مثل هذا فزعت منه »[94] .

لكن من المؤكّد أنّ النّقاش حول الكرامات كان موجودا على الأقلّ في عصر الحلاج ، أيّ في نهاية القرن الثّالث الهجري . فقد كان النّقاش حادّا على ما يبدو ، حول

(91) يقول السّلمي (المصدر المذكور ، ص 307) : «والمشائخ في أمره مختلفون ، ردّه أكثر المشائخ ونفوه وأبوا أن يكون له قدم في التّصوّف» .

(92) أنظر مقال) EI2, T.III, «I'djaz»,p 1044. G.E. Von Grunebaum.

(93) فتوى ابن العبّاس ، الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 389 .

(94) ابن الجوزي ، المصدر المذكور ، 482 .

كرامات الحلاج ، وتفنّن الكثيرون في تبيين أنّها حيل وتمثيليات كان يُهيىء لها ويتعاون مع غيره في إنجازها[95] . لكنّ هذا لا يهمّنا بالطّبع بقدر ما يهمّنا التّأكيد على أنّ أسئلة كثيرة كانت ولا شكّ تُصاحب كل ذلك ، كالتّساؤل حول مفهوم الكرامة ؟ وعند من تظهر ؟ وهل يمكن قبولها ؟ فإذا كان لا لماذا ؟ وإن كان نعم لماذا ؟ وما الفرق بينها وبين المعجزة عندئذ ؟ وهل هي اضطراريّة تظهر عند المرء رغما عنه ، أم هي اختياريّة له القدرة على تحقيقها متى شاء ؟ وأسئلة أخرى كثيرة جعلت الحديث في الكرامات مُرتبطا بالحديث في المعجزات والنّبوّة ، وهو موضوع تعرّضت له كل المدارس الكلاميّة وتطرّقت إليه مؤلّفاتٌ مختلفة ككتب العقائد والفِرَق وغيرها .

ما هي المواقف من الكرامات حتى عصر ابن أبي زيد ؟ إنّ البحث في ذلك يستدعي في الواقع أبحاثا معمّقة . لكن يبدو لي في شبه تأكّد تامّ أنّه إلى عصر ابن أبي زيد كان الموقف الوحيد الواضح في رفضه للكرامات هو موقف المعتزلة إلى درجة أن أعداء ابن أبي زيد نفسه اتّهموه باتّباع آرائهم في هذا الموضوع[96].ويبدو أنّ التّعبير الواضح عن موقف المعتزلة في هذا الشأن موجود عند أبي علي الجبائي (235 هـ/850 م — 303 هـ/16-915 م) . فقد بيّنتّ الأبحاث أنّه كان يرفضها رفضا مطلقا ويرى أنّها حيل ومخاريق[97] . والجبائي كان معاصرا للحلاّج .

أمّا المواقف السّنّية الرّافضة للكرامات والتي تذكرها مصادرنا عند إثارة هذا الموضوع فتتمثّل أساسا في موقفين لا يُذكر غيرهما في جلّ الحالات[98] . موقف الأستاذ ، والمقصود به هو أبو إسحاق الإسفرائيني (418 هـ/1027) ، وموقف أبي عبد الله الحليمي (338 هـ/950 م — 403 هـ/1012 م) ، وكلاهما من رجال الشافعيّة بالمشرق[99] . غير أنّنا نلاحظ أنّهما متأخران قليلا عن ابن أبي زيد وهو ما يدفعني

(95) وضع ابن كثير في ترجمة الحلاج فصلا خاصّا بعنوان : «أشياء من حيل الحلاّج» آنظر : **البداية والنهاية** ، XI، ص 135-139 .

(96) آنظر فتوى العقباني ، الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392 .

(97) آنظر مقال : EI2, T IV, «Karàma», p 639-641 (L. Gardet).

(98) **آنظر شرح السيد السّند على المواقف لعضد الدين الإيجي** ،بد.ت . ص 578، المقصد التّاسع .

(99) آنظر حول الإسفرائيني مقال : EI2, IV, «al-Isfrà'ini» p 112-113 (par W. Madelung).

وحول الحليمي ، السّبكي **طبقات الشّافعيّة** ، III ، ص 147 .

إلى الاعتقاد بأن موقفهما لم يظهر إلّا نتيجة النّقاش الذي أثاره موقف ابن أبي زيد في صفوف أهل السّنة . كما أنّه لا شيء يمنع من الاعتقاد بأنّه خلال القرن الرّابع ، وربّما كان ذلك بسبب كل ما صاحب قضيّة الحلاّج، أخذت المواقف تتّضح حول الكرامات: المعتزلة ، تبعا لمنهجهم الواضح ، أقرّوا برفضها[100] — وأهل السّنّة كانوا بين بين حتى صدع ابن أبي زيد بعدم الغلوّ فيها وربّما برفضها . فكان موقفه ذلك أوّل موقف سنّي واضح في القضيّة ، لكنّه موقف أثار ردود فعل مختلفة وهو ما جعله يُفضي إلى نتائج ذات أهمّية كبيرة في إعتقادي .

4) **النّتائج** : إن التّذكير بكلّ المُلابسات التي سبقت القضيّة والمواقف التي صاحبتها أو تأخّرت عنها قليلا ، يُبرز في نظري أنّها كانت نقطة تحوّل ومنعرجا هامّا في تاريخ التفكير السّنّي عامّة والمالكي خاصّة . فموقف ابن أبي زيد من الكرامات كان فيما اعتقد الموقف الذي دفع بأهل السّنّة والمالكيّة منهم إلى أن يوضّحوا نهائيا موقفهم منها وبالتّالي من التّصوّف . فكتب الباقلاني بجوَازها ، وحدّد شروطها ، وفرّق بينها وبين المعجزة ، وبينها وبين السّحر ومظاهر الشعوذة ، وهو الموقف الذي كان في نفس الوقت على ما يدو لأحد كبار الشافعيّة المعاصرين للباقلاني وهو أبو بكر بن فورك (ت 406 هـ/1015 م) ، ثمّ للجويني بعدهما (ت 478 هـ/1085 م)[101] .

وتقدّم لنا كتابات أهل السّنّة جملة من الأدلّة التي يراد بها تعليل قبول الكرامات[102] . منها أن لا دليل شرعي يقف ضدّها ، ومنها أن القول بها هو اعتراف بالقدرة الإلاهية غير المتنَاهيّة ، ومنها أنّ القرآن تعرّض لأحداث تؤيّد وقوعها . كما ورد في قصّة مريم ، وأهل الكهف ، وعرش سليمان ، [103] إضافة إلى أنّ الأخبار تُفيد وقوع شيء منها لبعض الصّحابة[104] .

غير أن كل هذه الأدلّة في نظري لا تُمثل سوى مُبرّرات لهذا القبول ، وأعتقد أنه لو أراد أهل السّنّة إيجاد مُبرّرات لموقف رافض للكرامات لوجودها كذلك وفي نفس

---

(100) أعلاه، الإحالة رقم 97 .

(101) الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 389 حيث الإشارة إلى رأي ابن فورك ؛ وص 391 حيث الإشارة إلى رأي الجويني .

(102) أنظر الونشريسي ، المصدر المذكور، ص 388–393، كذلك الإحالة 98 أعلاه .

(103) أنظر مقال EI2, «Karàma», TIV (L. Gardet), p 640.

(104) أنظر بعض هذه الأخبار عند ابن خلدون ، **المقدّمة** ، بيروت 1979 ، ص 192 .

المواطن التي استخرجوا منها المبرّرات المذكورة ، وهو ما فعله في الواقع عدد من الذين لا يقلون عن الباقلاني تمسّكا بالسّنّة كابن حزم الظاهري (384 هـ/994 م — 456 هـ1064 م)[105]، وأبي الفرج بن الجوزي الحنبلي (ت 597 هـ/1200 م)[106] .

لذلك أرى أنّ القضيّة تُثير موضوعا هو البحث عن الأسباب الحقيقية الكامنة وراء قبول جمهور أهل السّنّة والمالكيّة خاصّة منهم للكرامات . وهنا لا نملك سوى أن نُقدّم بعض الافتراضات لأن القضيّة عويصة وتتطلّب البحث المطوّل . غير أني أعتقد في هذا الصدد أنّ الباحث في هذا الموضوع لا يُمكنه ألّا يأخذ بعين الاعتبار عاملين رئيسيين : العامل الأوّل هو تَنَامِي تيّار التّصوّف وانتشاره ، وهي ظاهرة تتطلّب التّفسير بدورها ، ولا شكّ أنّ للظّروف العامّة : الاجتماعيّة والسياسيّة والدّينيّة دخلا كبيرا فيها. أمّا العامل الثّاني فيتمثّل في الصّراع السّنّي الشّيعي الذي كان على آشدّه آنذاك ، فمَا سُمّي بالتّحرّك السّنّي المضاد كان يتهيّأ للانطلاق . فالقادر بالله العبّاسي اعتلى الخلافة سنة 381 هـ/992 م وشرع في اتخاذ قرّارات فيها استقلالية عن البويهيين ، ومحمود ابن سبكتكين شرع في توسعاته بخراسان سنة 387 هـ/997 م وهي توسعات وضعها تحت شعار السّنّة[107] ، وجنّد فقهاء السّنّة وعلى رأسهم الباقلاني أقلامهم لمعاضدة هذا التّحرّك ، فوضعوا المؤلّفات المختلفة لمهاجمة الشّيعة والدّفاع عن الأفكار السّنّية[108] . لذلك قد يكون قبول أهل السّنة والمالكيّة خاصّة للكرامات داخل في إطار رؤية تُريد احتواء تيّار التّصوّف وجعْله إلى جانب السّنّة في خضمّ الصّراع القائم ضدّ الشّيعة خاصّة وأنّه تيار يُشبع ميولات شعبيّة لا شكّ فيها ومن صالح أهل السّنّة أن يكون التّصوّف إذن معهم لا ضدّهم .

لذلك تغلّب التّيار المُثْبت للكرامات والمُحتضن للتّصوّف . وقيل فيما بعد أنّ « كل ما ثبت معجزة في حقّ النّبي ﷺ جاز أن يكون كرامة في حقّ الوليّ »[109] . مع

---

(105) آنظر : ابن حزم ، **الفِصل** ، تصحيح عبد الرحمن خليفة ، ط 1 ، القاهرة 1348 هـ.ج V ص 2 وما بعدها .

(106) ابن الجوزي ، المصدر المذكور ، ص 477-487 .

(107) آنظر المقدّمة التي وضعها H. Laoust لكتاب ابن بطّة : **J. Laoust, La Profession de Foi d'Ibn Batta,** Damas 1958 p XCII et Sq.

(108) كتب الباقلاني مثلا : « كشف الأسرار في الرّدّ على الباطنية و « كتاب في إمامة بني العبّاس» آنظر : عياض ، المصدر المذكور ، ص 602 .

(109) فتوى العقباني ، الونشريسي ، المصدر المذكور ، ص 392-393 .

التّأكيد على ناحية أساسيّة وهي وجوب الكتمان فيها وعدم التّبجّح بإظهارها وهو شرط أكدّ عليه كبار الصّوفيّة أنفسهم[110] .

ولم تمض بضع سنوات حتى وقع تأويل موقف ابن أبي زيد في اتّجاه التّخفيف فحتى عياض وجد نفسه في موقف المدافع عن ابن أبي زيد والقول بأنّه لم يُنكر الكرامات[111] . بل قيل كذلك أنّ ابن أبي زيد كتب « جزءًا » في إثباتها[112] ، وذكر بعضهم حول موقفه أنّها « نادرة لها أسباب أوْجبها التّناظر الذي يقع بين العلماء »[113] . لكن الأكثر من ذلك هو أنّ ابن أبي زيد نفسه ، أصبح في كتب التّراجم المتأخّرة ، صاحب كرامات هو الآخر . فقد ذكر ابن ناجي بعض الخوارق التي تمّت للشيخ في حياته ، وأكدّ ما كان يعتقده هو نفسه في كرامات ابن أبي زيد . فهو يقول مثلا : « ما أتيت قبر الشّيخ أبي محمد ودعوت الله عنده في شيء إلاّ جعل الله من أمري فيه فرجا ومخرجا » . أمّا إذا وصل القيروان وتقاعس عن زيارة قبره فإنّه يكون علي يقين أنّ مكروها ما سيحصل له[114] ./.

من نوادر ابن خروف القرطبي

من نوادره،قوله وقد حبس القاضي محبوبا له: [الوافر]

أَقَاضِي الْمُسْلِمِيـنَ حَكَمْتَ حُكْمًا ... غَـدَا وَبِـهِ الزَّمَـانُ لَـهُ عَبُـوسَا
سَجَنْتَ عَلَى دَرَاهِمَ ذَا جَمَالٍ ... وَلَمْ تَسْجُنْهُ إِذْ غَصَبَ النُّفُوسَا

وأنشد له أبو بكر بن الصّابوني الإشبيلي مستطرفا: [المجتثّ]

مِثْلِي يُسَمَّى أَدِيبَا ... مِثْلِي يُسَمَّى أَرِيبَا
إِذَا وَجَدْتُ كَثِيبًا ... غَرَسْتُ فِيهِ قَضِيبَا
وَلاَ أُبَالِي خَصِيبًا ... لَقِيتُهُ. أَمْ جَدِيبَا

ابن سعيد : الغصون اليانعة ص 142

---

(110) أنظر الإحالة أعلاه رقم 103 ، خاصة ص 641 .
(111) عياض ،المصدر المذكور ، ص 475 و676 .
(112) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 113 .
(113) عياض ، المصدر المذكور ، ص 495 .
(114) ابن ناجي ، المصدر المذكور ، ص 120 .

III

los milagros de los santos y las controversias que suscitaron en Qayrawán y Córdoba en el siglo IV / X

Amor Ben Hammadi

a)

La cuestión de los milagros de los santos (Karamát al-awliyá') viene suscitando polémicas desde siempre, y a ella, entre otras causas, era debida la tan antigua rivalidad entre alfaquíes y sufíes. En Qayrawán y hacia el año 370 / 980, es decir, cuando la administración de Beni Ziri dependía todavía del Egipto fatimí, dicho antagonismo estalló entre el famoso jurista, el entonces jefe de la escuela sunnita malequita Ibn Abí Zayd al-Qayrawání (muerto en 386 / 996), y entre el gran sufí, originario de Sicilia, 'Abderrahmán As-Siqillí (muerto antes del año (386/996). Este último aseguraba que le sucedían continuamente milagros y que, estando despierto, se le apareció Dios y le reveló que los alfaquíes no podían comprender tales misterios. Entonces, Ibn Abí Zayd denunció enérgicamente tales afirmaciones y así se entabló la controversia entre ambos sabios en la cual se empeñaron sufíes, alfaquíes, ulemas de la Meca y, sobre todo, de Córdoba. Se recurrió incluso a la eminente autoridad religiosa de Bagdad; a saber, el gran Baqillání (muerto en 403 / 1013) para que mediase en ese conflicto. En Córdoba, el antagonismo fue tan virulento y tan reñido que promovió hasta disturbios callejeros, lo que llevó a Ibn Abí 'Amir a intervenir y desterrar a varios miembros tanto de uno como de otro bando.

El autor del artículo, procura, pues, examinar dichos acontecimientos e incidentes haciendo hincapié en la importancia de esta cuestión que, al parecer, impulsó a los sunnitas a adoptar definitivamente una postura para con los «Karámát»; en realidad, era una postura a favor del sufismo que tanto habían rechazado.

Baqillání adoptó una actitud clara: se pronunció por la autenticidad de los milagros. Ésta fue, desde entonces, la postura irrevocable que adoptaron los sunnitas y que contribuyó enormemente en su conciliación con los sufíes, conciliación definitivamente afianzada en el siglo V / XI gracias a Gazálí (muerto en 505 / 1111).

Es probable que los sunnitas reconocieron los milagros de los santos sólo con miras a granjearse la simpatía de los sufíes y tenerlos de su parte en la lucha feroz contra los chiítas ya que, por aquel entonces, el sufismo estaba en plena propagación contando con numerosos adeptos y un obvio apoyo popular. Es, en todo caso, una hipótesis que hay que tomar en cuenta.

«Les miracles des saints et les discussions qu'elles soulevèrent à Kairouan et Cordoue au IV / X ème siècle»

Amor Ben Hamadi

b)

Le problème des miracles des saints (Karámát Al awliyá) a toujours soulevé des discussions. L'opposition fort ancienne entre faqih et soufis se

manifesta entre autre à propos de ce sujet. On la voit éclater,à Kairouan vers l'an 370h / 980 alors que l'administration ziride était encore dépendante de l'Egypte fatimide,entre le fameux juriste Ibn Abí Zayd al qayrawání (m 386h / 996) alors chef de l'école sunnite malikite et Abderrahmán as-Siqilli grand soufi d'origine sicilienne (m.avant 386h/996) . Ce dernier soutenait qu'un certain nombre de miracles se réalisaient en sa faveur, entre autres la vision de Dieu en état de veille, affirmant que les faqih ne pouvaient comprendre pareils mystères.

Ibn Abì Zayd dénonça avec force ces affirmations et une discussion s'engagea entre les deux savants. On vit alors les faqih, soufis,hommes de hadith,tous intervenir dans le conflit s'engageant d'un côté ou de l'autre; mieux encore on fit appel à la décision du grand Baqillàní (m.403h / 1013) autorité religieuse éminente de Bagdad et on vit des savants de la Mecque et surtout de Cordoue participer à leur tour aux débats. Dans cette dernière ville deux tendances se formèrent aussi, mais les discussions furent si animées qu'elles finirent par créer des troubles dans la rue, ce qui nécessita l'intervention de la toute puissante autorité d'Ibn Abí 'Amir qui prit des mesures d'exil contre les membres des deux blocs.

L'auteur de l'article essaye de suivre les péripéties de ces événements en insistant sur l'importance de cette affaire qui, paraît-il, avait poussé les gens de la sunna à prendre définitivement position vis à vis des «Karamát», ce qui est en réalité une position vis à vis du soufisme tant répoussé jusque là.

Baqillání fut clair. Il trancha en faveur de l'authenticité des miracles. Depuis, ce fut la position définitive soutenue par les sunnites, position qui aida énormément à la conciliation entre soufisme et sunnisme, conciliation définitivement scellée grâce à Gazálí au 5ème siècle de l'hégire (m.505h / 1111)

Faut - il mettre cette reconnaissance des miracles des saints par les sunnites dans une optique visant à «récupérer» le soufisme alors en pleine expansion et l'avoir à ses côtés dans la lutte alors farouche, entre sunnites et š'ites, surtout que le soufisme jouissait de sympathie et d'appui populaires incontestables. C'est vers quoi l'auteur penche et invite en tout cas à ne pas rejeter rapidement.

The saints' miracles and the discussions they gave rise to in Kairouan and Cordoba during IV / X^th^ centuries.

c)

Amor Ben Hamadi

The problem of the saints' miracles (Karamát al-awliyá) has always given rise to discussions. The very old antagonism between faqih and soufis showed up about this subject. This occurred in Kairouan around 370 h / 980 - at a time when the ziride administration was still dependant on Fatimide Egypt - between the famous jurist Ibn Abí Zayed al Kairawání (386 h

/ 996), then head of the Sunnite Malikite school , and Abderrahmán as -Siqillí, a great Soufi of Sicilian origin (d. before 386 h / 996). The latter claimed that a certain number of miracles were achieved in his favour, among which the vision of God when he was awake; he asserted that faqihs were not able to understand such mysteries.

Ibn Abí Zayd strongly rejected such claims and this gave rise to an argument between the two scholars . The Fagihs, soufis, hadith men, all took part in the conflict siding with one group or the other; better still, the decision of the great Baqillání (d. 403 h / 1013), an eminent religeous authority, was solicited; scholars from Mecca and especially from Cordoba took part in the debate, as well. In the latter town two tendancies appeared; but the discussions were so heated that they gave rise to street confrontations, which needed the intervention of the very strong Ibn Abí Amir who ordained banishment against members of both groups.

The writer of the article tries to trace these events pointing out the importance of this conflict which apparently led the Sunna people to side once for all with the «Karamát»; such a decision was in fact in favour of Sufism which had been rejected up to then.

Baqillani's point of view was clear. He opted for the authenticity of miracles. Since that time it has been the position backed by the Sunnites; such a position greatly promoted conciliation between Sufism and Sunnism, a conciliation finally sealed thanks to Gazáli during 5th century / h (d. 505 h /1111).

Must this recognition of the saints' miracles be considered as an attempt to court the then expanding Sufism and to have it side with Sunnites in the struggle which opposed them to Ŝi-îtes? It should be borne in mind that Sufism enjoyed popular sympathy and backing. The writer thinks that such a hypothesis should not be hastily rejected.